

# Karl Marx y el tiempo de la justicia

## Karl Marx and the time of justice

**Sebastián Martín**

Universidad Nacional de La Pampa.

Correo electrónico: [sebastian\\_martin@live.com](mailto:sebastian_martin@live.com)

**Resumen:** *En la meditación de Marx en torno al modo de producción capitalista ocupa un lugar privilegiado el tiempo. Teniendo en cuenta que toda economía es, en definitiva, economía de tiempo, el capitalismo busca organizarlo racionalmente a partir de una concepción instrumental e impersonal. Al concebirlo solo como unidad métrica resulta posible convertir el trabajo en mercancía y fijarle un precio. La lucha entre el trabajo necesario y el trabajo excedente es un enfrentamiento de temporalidades entre el trabajo vivo (fuerza de trabajo) y el trabajo excedente (plusvalor). Marx confronta una racionalidad que disuelve y aplana toda cualidad del tiempo forzándola hacia una homogeneización que hace que el mismo pierda valor para encontrar un precio. A partir de ello es que resulta claro en qué medida la lucha de clases se presenta como un conflicto de temporalidades en cuyo seno se alberga un proyecto de justicia que busca quebrar toda métrica.*

**Palabras clave:** Tiempo, trabajo, igualdad, justicia.

**Abstract:** *In Marx's meditation on the capitalist mode of production, time occupies a privileged place. Bearing in mind that every economy is, in short, an economy of time, capitalism seeks to organize it rationally from an instrumental and impersonal conception. Conceiving it only as a metric unit, it is possible to turn work into a commodity and set a price for it. The struggle between the necessary work and the surplus labour is a confrontation of temporalities between living labour (labour force) and surplus labour (surplus value). Marx confronts a rationality that dissolves and flattens all quality of time, forcing it towards a homogenization that makes it lose value to find a price. From now on it is clear to what extent the class struggle is presented as a conflict of temporalities where a justice project that seeks to break all metrics is housed.*

**Keywords:** Time, Labour, Equality, Justice.

## Presentación

No caben dudas de que Marx cultivó una exquisita sensibilidad por el tiempo no exenta, a veces, de tensiones y contradicciones. Conviven en sus textos pasajes y análisis que expresan una fascinación por un tiempo prometeico que progresa de modo sostenido y lineal como consecuencia del desarrollo técnico, con otros que oponen una perspectiva más compleja, que rehúsa concebirlo de manera homogénea y lineal. Es en la exploración de estos últimos senderos que emerge, una y otra vez, la preocupación por el imperio, en el proceso de producción capitalista, de un tiempo que pretende erigirse como total y omnicomprendivo a condición de volverse continuo y homogéneo, carente de textura, vacío.

Es esta concepción técnica o calculadora del tiempo (para retomar dos conceptos caros a Heidegger) la que permite a la economía política administrarlo, ordenarlo, mensurarlo, fragmentarlo. En definitiva, tenerlo a disposición a modo de “fondo fijo” [*Bestand*]. Es esta la comprensión del tiempo que señorea, al menos, uno de los momentos clave del capitalismo y la técnica moderna. Regular, fijar y dirigir tiempos es una de las empresas fundamentales de toda economía.

Al hablar del carácter fundamental de la administración del tiempo en la economía, debemos entender la expresión en su sentido originario. Con ella no se describimos un proceso relevante, junto a otros, a la hora de (si vale el juego de palabras) organizar y disponer procesos económicos. Lo que más bien queremos indicar es que, precisamente, la posibilidad de disponer del tiempo es lo que fundamenta y sostiene toda práctica económica pues “toda economía es «economía de tiempo». La categoría de tiempo está en el centro de la crítica de la economía política” (Bensaïd, 2013: 129).

Atendiendo a estas ideas es que en el presente escrito veremos, en la primera sección, el modo en que la producción capitalista organiza “racionalmente” el tiempo de modo instrumental a partir de comprenderlo como un flujo continuo, lineal, vacío y capaz de ser llenado. Como consecuencia, la

fuerza de trabajo se reduce a mero “esqueleto del tiempo” que transforma el trabajo vivo en abstracto al someterlo al péndulo del reloj. Resultará entonces claro que el conflicto entre el trabajo necesario y el trabajo excedente constituye un conflicto de temporalidades entre el trabajo vivo y el plusvalor.

En la segunda sección analizaremos cómo todo el tiempo del trabajador queda sometido a la producción de plusvalía, pues siendo el tiempo finito, el capital procura permanentemente incrementar la duración de la jornada laboral o aumentar su intensidad reduciendo así el tiempo libre, necesario e imprescindible para el desarrollo de las fuerzas físicas y espirituales. Por esta razón expondremos que el comunismo, como proyecto emancipatorio, no supone una nueva forma de distribuir el tiempo sino de liberarlo, despojándolo de toda métrica. Es aquí donde, se verá, debe buscarse la concepción de la justicia presente en Marx.

### Temporalidades en conflicto

El modo de producción capitalista organiza racionalmente el tiempo a partir de una concepción utilitaria, instrumental e impersonal que reduce toda producción y trabajo a la producción de plusvalía y no de valores de uso. “El motivo propulsor y la finalidad determinante del proceso de producción capitalista son, ante todo, obtener la mayor *valorización posible del capital*, es decir, hacer que rinda la mayor plusvalía posible y que, por tanto, el capitalista pueda explotar con la mayor intensidad la fuerza de trabajo” (Marx, 2000: 267).

La constatación de este hecho es lo que impulsa, al menos a cierto Marx, a procurar desmontar y desarticular esta imagen del tiempo como flujo continuo, homogéneo y vacío. En algún sentido, enfrentar críticamente al capital es enfrentar su intento de imponer esta temporalidad lineal que pretende erigirse en sentido común, y según la cual el tiempo representa una serie de compartimentos susceptibles de ser llenados mediante los procesos de

producción y circulación. Así, se desarrolla una imagen “espacial” del tiempo en la que cada momento es un recipiente que debe ser colmado obedeciendo al imperativo de incrementar constantemente la cuota de ganancia.

El capitalismo se torna entonces un enorme sistema formal autonómico que desplaza todo contenido como irrelevante, deviniendo solo una estructura procedimental que emplaza al hombre y la naturaleza. “Lo que distingue a las épocas económicas unas de otras no es lo que se hace, sino el cómo se hace...” (Marx, 2000: 132).

Nótese que en la economía capitalista, donde toda producción reviste la *forma* mercancía, no existe un interés palmario por la producción de valores de uso, sino única y exclusivamente por la producción de valores de cambio, los cuales, en la esfera de la circulación, materializan la explotación del trabajo excedente entregado por los obreros como plusvalor. Con su habitual sarcasmo, y la corrosión de sus certeras observaciones apunta Marx:

La producción capitalista no es ya *producción de mercancías*, sino que es, sustancialmente, producción de plusvalía. El obrero no produce para sí mismo, sino para el capital. Por eso, ahora, no basta con que produzca en términos generales, sino que ha de producir concretamente plusvalía. Dentro del capitalismo, *sólo es productivo el obrero que produce plusvalía para el capitalista o que trabaja para hacer rentable el capital*. Si se nos permite poner un ejemplo ajeno a la órbita de la producción material, diremos que un maestro de escuela es obrero productivo si, además de moldear las cabezas de los niños, moldea su propio trabajo para enriquecer al patrono. El hecho de que éste invierta su capital en una fábrica de enseñanza en vez de invertirlo en una fábrica de salchichas, no altera en lo más mínimo los términos del problema (Marx, 2000: 425-426).

Repetimos, en toda economía capitalista no hay lugar para el qué y mucho menos para el porqué de la producción. Lo que realmente cuenta, en el sentido plenamente aritmético de la palabra, es el cómo. El sistema se desempeña como un autómata que no solo se da a sí mismo el movimiento sino que también fija las leyes que lo gobiernan: de ahí su carácter autonómico. Ahora bien, como ya

mencionamos, esta legalidad se reduce a la optimización de las ganancias, y es precisamente aquí donde el tiempo desempeña uno de sus papeles centrales, ya sea como producción de plusvalía absoluta o relativa, esto es, como extensión o intensificación de la jornada de trabajo. La puja entre trabajo necesario y trabajo excedente es un conflicto de temporalidades entre el tiempo socialmente necesario para reproducir la mercancía fuerza de trabajo -esto es, la propia existencia física- y el tiempo de servicio al capital. Es por ello que Rawls señala: “[l]o que preocupa a Marx no es solo cómo se originan las rentas no salariales y cómo se distribuyen estas ocultas a nuestra visión. Él también quiere saber los detalles de esos procesos ocultos y hasta qué punto pueden cuantificarse los flujos del tiempo de trabajo” (2009: 406).

Extender o intensificar el tiempo de trabajo no remunerado es el desvelo de todo capitalista. De hecho, el aumento de la productividad no reduce la jornada laboral sino que incrementa la cuota de plusvalía. En contraposición, disminuir este tiempo, salvaguardarlo o, mejor aun, anularlo es la meta del proletariado pues, en última instancia, la plusvalía arrancada no es sino una parte de la vida del trabajador. El conflicto, la lucha entre el trabajo necesario y el trabajo excedente, es un enfrentamiento de temporalidades entre el trabajo vivo (como fuerza de trabajo) y el trabajo excedente (como plusvalor).

[E]l obrero no es, desde que nace hasta que muere, *más que fuerza de trabajo*; por tanto, *todo su tiempo disponible* es, por obra de la naturaleza y por obra del derecho, *tiempo de trabajo*, y pertenece, como es lógico, *al capital para su incrementación*. Tiempo para formarse una cultura humana, para perfeccionarse espiritualmente, para cumplir las funciones sociales del hombre, para el trato social, para el libre juego de las fuerzas físicas y espirituales de la vida humana, incluso para santificar el domingo –aún en la tierra de los santurrones, adoradores del precepto dominical-: ¡todo una pura *pamema!* En su impulso ciego y desmedido, en su hambre canina devoradora de trabajo excedente, el capital *no solo derriba las barreras morales, sino que derriba también las barreras puramente físicas de la jornada de trabajo*. Usurpa al obrero el tiempo de que necesita su cuerpo para crecer, desarrollarse y conservarse sano [...] En vez de ser la conservación normal de la fuerza de trabajo la que traza el límite a la jornada, ocurre lo

contrario: es el máximo estrujamiento diario posible de aquella el que determina, por muy violento y penoso que resulte, el tiempo de descanso del obrero. El capital no pregunta por el *límite de vida de la fuerza de trabajo*. Lo que a él le interesa es, única y exclusivamente, el máximo de fuerza de trabajo que puede movilizarse y ponerse en acción durante una jornada. Y, para conseguir este rendimiento máximo, no tiene inconveniente en *abreviar la vida de la fuerza de trabajo* (Marx, 2000: 207-208).

La pluma de Marx habilita una lectura capaz de sustraerse a la representación moderna hegemónica del tiempo, abriéndose a una dinámica temporal en la que conviven y se coligan de modo complejo pasado, presente y futuro. Solo sustrayéndonos y abandonando una representación ingenua del tiempo podemos abrirnos a esta experiencia no progresiva del mismo. Recordemos que Marx y Engels afirman en el *Manifiesto Comunista* que

[e]n la sociedad burguesa, el trabajo vivo es solo un medio para multiplicar el trabajo acumulado. En la sociedad comunista, el trabajo acumulado es solo un medio para ampliar el proceso vital de los obreros, para enriquecerlo y mejorarlo. En consecuencia, en la sociedad burguesa el pasado predomina sobre el presente, mientras que en la comunista el presente predomina sobre el pasado (1998: 59).

La conciencia burguesa sobre la importancia del tiempo para el modo de producción capitalista es tal que en torno a él se articulan gran parte de los conceptos centrales de Marx, fundamentalmente aquellos que refieren al trabajo y que ponen de relieve la existencia de tiempos no necesariamente contemporáneos u homogéneos. Pensemos por ejemplo en los pares de opuestos trabajo necesario/excedente; trabajo concreto/ abstracto; trabajo pretérito/vivo. Todos ellos expresan pluralidad y conflicto de temporalidades entre ciclos, ritmos, reproducciones, rotaciones, crisis, etcétera.

El modo de producción capitalista aplanar, bajo el raso de la uniformidad y la indistinción, al tiempo como mera sucesión de unidades medibles, cuantificables y calculables. Despojando de contenido a la forma, el tiempo se

presenta como una estructura que permite emplazar mecánicamente procesos y conductas sistematizándolos y volviéndolos eficientes, útiles y funcionales. De este modo resulta plausible convertir el trabajo en mercancía y fijarle un precio, a partir de concebir el tiempo únicamente como unidad métrica. En efecto, afirma Marx en *Miseria de la filosofía*:

[s]iendo el trabajo en sí mismo mercancía, se mide como tal por el tiempo de trabajo que es menester para producir el trabajo mercancía. ¿Y qué es menester para producir el trabajo mercancía? Estrictamente el tiempo de trabajo que es preciso para producir los objetos indispensables al entretenimiento incesante del trabajo, es decir para mantener la vida del trabajador y ponerle en estado de propagar su raza (1984: 70).

Nótese cómo claramente la concepción lineal y homogénea del tiempo posibilita montar y sostener la explotación de la fuerza de trabajo del proletariado. El único índice que integra los cálculos de los poseedores de los medios de producción es el tiempo como escala métrica de producción. El hombre solo es considerado en su condición de trabajador, al devenir mercancía, esto es, fuerza de trabajo susceptible de ser comprada y vendida. En resumidas cuentas: explotada.

Los diferentes géneros de trabajo se han igualado por la subordinación del hombre a la máquina o por la división extremada del trabajo; que los hombres desaparecen ante el trabajo; que el péndulo del reloj ha llegado a ser la medida exacta de la actividad relativa de dos obreros, como lo es de la celeridad de dos locomotoras; en cuyo caso no se debe decir que una hora de un hombre vale tanto como una hora de otro hombre, sino, más bien, que un hombre de una hora vale tanto como otro hombre de una hora. El tiempo es todo; el hombre no es nada; todo lo más es el esqueleto del tiempo. No se trata, pues, de la calidad. La cantidad sola lo decide todo; hora por hora, jornada por jornada (Marx, 1984: 72).

El trabajador desaparece y la singularidad de su trabajo vivo queda obturada bajo el gobierno de un tiempo que ordena, organiza, clasifica y dispone técnicamente el quehacer y el ritmo de cada jornada laboral en función de la abstracción de los ritmos y plazos “socialmente necesarios” y cuya razón obedece al cálculo egoísta

de la extracción de plusvalía mediante la explotación de la mercancía fuerza de trabajo: esto y no otra cosa es el trabajo abstracto. La fuerza de trabajo solo es concebida como el “esqueleto del tiempo” que permite metamorfosear el trabajo vivo en trabajo abstracto al someterlo “al péndulo del reloj”, de modo tal que “la cantidad sola lo decide todo”. Calcular para optimizar, para volver más eficiente y útil la producción y al obrero; calcular para incrementar la cuota de ganancia; calcular para acrecentar la plusvalía relativa; calcular para asegurar la empresa pues: “condición esencial de la explotación fabril, sobre todo una vez sujeto a la jornada de trabajo, es la *seguridad* normal del resultado, es decir, seguridad de conseguir la producción de una determinada cantidad de mercancías o el efecto útil apetecido en un espacio de tiempo dado” (Marx, 2000: 397).

#### Tiempo de trabajo socialmente necesario y ocio

Hemos visto, en el apartado precedente, la crítica que Marx efectúa a la reducción, en el capitalismo, del trabajador a fuerza de trabajo. Esto conlleva y trae aparejado el hecho de que la condición para el perfeccionamiento del obrero sea irremediamente la degradación del hombre. En la perversidad de su dinámica, el capital solo puede hacer más eficiente al trabajador en la *medida* en que empobrece la vida del hombre. Aquí, como hemos manifestado, es donde se evidencia que este conflicto de temporalidades remite directamente a la lucha de clases. La instrumentalización del proletariado como fuerza esencial en la producción de plusvalía es inversamente proporcional a su posibilidad de plenitud, autodesarrollo y, claro está, de libertad, pues esta forma de disponer, este modo de “racionalizar” desde una lógica utilitarista la fuerza de trabajo conlleva a que el trabajo revista la forma de trabajo forzado.

El tiempo es claramente, para el hombre, una dimensión finita y de finitud. La profunda conciencia y la cabal comprensión de este fenómeno operan y gobiernan la *ratio* económica. Es más, podemos sostener sin temor a

equivocarnos que es ésta comprensión, junto a la menesterosidad del hombre, la que funda la posibilidad de toda práctica económica como disposición, en su sentido amplio, a maximizar beneficios reduciendo costos y esfuerzo. El ansia de maximizar la plusvalía de las clases explotadoras convierte, como antes apuntamos, “todo el tiempo disponible” del trabajador en “tiempo de trabajo” destinado a incrementar el capital.

Siendo el tiempo finito, el incremento o la intensificación del mismo en el trabajo reduce necesariamente el tiempo libre y la posibilidad de disponer para sí y para otros de la propia vida, es decir, del tiempo para “formarse una cultura” y para el libre juego de las fuerzas físicas y espirituales de la vida humana. Esta cuestión convoca profundamente el pensar de Marx que nos advierte sobre la desigualdad que opera en la sociedad capitalista en torno a la posibilidad de disponer propiamente del tiempo, esto es, de la vida como proyecto de autorrealización no necesariamente ligado y sujeto a la inautenticidad de la lógica del mercado que es neta y claramente alienante.

La cuestión que debemos plantearnos entonces reside en aclarar qué sería aquello que Marx concebiría como un modo más propicio de organizar el tiempo de trabajo socialmente necesario. Resulta imprescindible entonces evaluar cómo imagina o piensa en la sociedad comunista el par antitético trabajo necesario/ocio.

Como es sabido, el pensador nunca describió sistemáticamente cómo será la sociedad comunista. Las razones y motivos para ello pueden ser varias y diversas y exceden con creces los alcances del presente escrito. En cualquier caso, podemos encontrar en Marx que la crítica al capitalismo opera como llave de acceso a la sociedad que él concibe por-venir. En esta sociedad, el tiempo de trabajo sobrante gravitará en torno a una nueva organización de la producción, que ya no responderá a la lógica autonómica de la ganancia. No obstante ello, persistirá necesariamente.

La supresión de la forma capitalista de producción permitirá reducir la *jornada de trabajo* al *trabajo necesario*. Sin embargo, éste, suponiendo que todas las demás circunstancias permaneciesen inalterables, dilataría sus límites, por dos razones. Primero, porque las condiciones de vida del obrero serían más prosperas y sus exigencias mayores. Segundo, porque se incorporaría al trabajo necesario una parte de lo que actualmente es trabajo excedente, a saber: la cantidad de trabajo necesaria para crear un fondo social de reserva y acumulación [...] El límite absoluto con que tropieza la reducción de la jornada de trabajo es el *carácter general de éste*. En la sociedad capitalista, si una clase goza de tiempo libre es a costa de convertir la vida toda de las masas en tiempo de trabajo (Marx, 2000: 443).

Ahora bien, la dinámica propia del capitalismo parece sentar, para nuestro autor, las bases para una formación superior, pues la forma en que el capital “arranca” este trabajo excedente de un modo “civilizador” favorece el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales como no podían hacerlo los modos esclavista y feudal creando “las condiciones que permitirán a la sociedad vincular este trabajo sobrante con una mayor limitación del tiempo consagrado al trabajo material en general” (Marx, 2000b: 759).

Si recorremos la historia o, para decirlo con Marx, la prehistoria de la humanidad, podemos evidenciar que el trabajo forzoso “en el régimen capitalista como en el sistema de la esclavitud, etc., presenta una forma antagónica y tiene como complemento la ociosidad pura y simple de la otra parte de la sociedad” (Marx, 2000b: 758). En contrapartida, en la sociedad comunista, y en virtud de la posibilidad del desarrollo de las fuerzas productivas que el capitalismo genera, será posible que los hombres asociados como productores libres

regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana (Marx, 2000b: 759).

Una vez establecida esta meta, resulta imprescindible y de la mayor importancia ver entonces si aquello que el autor tiene en mientes consiste en una suerte de distribución igualitaria del tiempo de trabajo necesario y sobrante, pues si hay algo que en sus textos resulta claro es que la reducción del trabajo necesario no implica (al menos en un futuro próximo) su completa y total desaparición.

¿Qué ocurrirá entonces con el binomio trabajo necesario/ocio? ¿Serán ambos distribuidos? ¿Cómo? ¿Acaso de modo igualitario?

Resulta complejo, si no imposible, encontrar una respuesta unívoca a estas cuestiones en la obra de Marx pues, en efecto, su tratamiento de estos asuntos no ha sido sistemático ni explícito (al menos completamente) en sus textos. En este terreno, para invocar una conocida fórmula heideggeriana, quizás lo más atinado, coherente y consistente con el pensar de Marx sea mantener con él un “diálogo productivo” (Heidegger, 2001: 53) en lugar de pretender rescatar o fijar con certeza absoluta su perspectiva o parecer sobre estos asuntos, pues el registro de escritura del pensador no es, afortunadamente, monocorde ni se expresa de modo uniforme.

Comenzaremos analizando primero si aquello que el filósofo alemán tiene en mientes es, en el fondo de su esencia, una idea igualitarista sobre cómo debe funcionar en una fase superior del desarrollo social el par antitético antes mencionado.

En la *Crítica del programa de Gotha* sostiene el autor que el proceso de salida del capitalismo es progresivo y gradual. Este tránsito presenta dos etapas o momentos: uno que la literatura clásica ha denominado socialismo y otro que supone una etapa superior del desarrollo de las fuerzas sociales y productivas denominada comunista. La primera etapa, que por lo demás solo mencionaremos, consiste en que:

En el seno de una sociedad colectivista, basada en la propiedad común de los medios de producción, los productores no intercambian sus productos; el trabajo invertido en los productos no se presenta aquí, tampoco, como valor de estos productos, como una cualidad material, poseída por ellos, pues aquí, por oposición a lo que sucede en la sociedad capitalista, los trabajos individuales no forman ya parte integrante del trabajo común mediante un rodeo, sino directamente [...] De lo que aquí se trata no es de una sociedad comunista que *se ha desarrollado* sobre su propia base, sino, al contrario, de una que acaba de *salir* precisamente de la sociedad capitalista y que, por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede. Congruentemente con esto, en ella el productor individual obtiene de la sociedad –después de hechas las obligadas deducciones- exactamente lo que ha dado. Lo que el productor ha dado a la sociedad es su cuota individual de trabajo [...] Aquí reina, evidentemente, el mismo principio que regula el intercambio de mercancías, por cuanto este es un intercambio de equivalentes [...] se cambia una cantidad de trabajo, bajo una forma, por otra cantidad igual de trabajo, bajo otra forma distinta (Marx, 2015: 445).

Como vemos, este momento inicial del tránsito al comunismo está gobernado por un principio de igualdad. Todo el intercambio se funda en la preeminencia de la idea de equivalencia. Aquello que el productor entrega como trabajo necesario se le restituye en la misma medida y proporción. Aquí no explica Marx si la cantidad de tiempo de trabajo entregada por cada productor debe ser igual para todos o no. De cualquier modo, como ya anticipamos, no examinaremos esta primera etapa socialista. Lo que aquí debe quedar claro es que predomina aun una lógica de intercambio de equivalentes donde se cambia una determinada cantidad de tiempo de trabajo aportado por una cantidad igual de tiempo de trabajo que reviste otra forma y es justamente esta característica la que lo hace deficiente y limitado ya que “el derecho de los productores es *proporcional* al trabajo que han rendido; la igualdad, aquí, consiste en que se mide por el *mismo rasero*: por el trabajo” (Marx, 2015: 446).

Atendamos ahora a lo que ocurre en la etapa superior del desarrollo, en aquella denominada comunista. Esta, como quedará de manifiesto, representa una salida radical del intercambio de equivalentes, de la lógica de la igualdad y la

identidad, pues esta matriz constriñe y limita el desarrollo social e individual. El principio (no el único) que aquí tomará carnadura es el lema de Louis Blanc que Marx hace propio: “[d]e cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades” (2015: 447).

La sociedad por-venir será una que se mueva en un registro totalmente novedoso, completamente ajeno a los resortes que acicatean el funcionamiento del mercado y su lógica de intercambio de equivalentes. Lo que cada productor ofrece a la sociedad queda signado por su posibilidad, idea que a todas luces carece de cualquier tipo de patrón de medida. Lo que de ella le es dado es aquello que necesita, necesidad que también es imposible cuantificar o medir *a priori*.

Aquello que recibo de la sociedad y que posibilita mi goce, disfrute y autodesarrollo me es entregado como tiempo libre, como la oportunidad de ejercer el señorío sobre mi tiempo o, dicho de otro modo, sobre mi vida. La ofrenda que significa disponer libremente del tiempo es la precondition para acceder al “reino de la libertad”. Por otra parte, aquello que procuro y convido, que comparto con la sociedad como tiempo de trabajo necesario gravita en torno a las posibilidades y potencias de las que dispongo y/o carezco. La vida, el tiempo que entrego a la sociedad como tiempo de trabajo necesario no tiene por qué estar en razón directa de lo que de ella obtengo.

De consumarse esta posibilidad, el binomio tiempo de trabajo necesario/tiempo de ocio se fractura definitivamente, pues no se presentan ya como mutuamente excluyentes, pero tampoco como mutuamente dependientes en su sentido retributivo. Mi posibilidad de gozar de los beneficios que la comunidad conlleva y trae aparejados no se corresponde necesariamente con aquello que yo apporto o entrego. La lógica de esta dinámica es claramente opuesta a la dinámica del mercado donde existen rígidos patrones que establecen equivalencias. Aquí, en cambio, prima el sentido de lo “gratuito, que solo responde a su propia causa y a su propio fin” (Eagleton, 2010: 99) y donde “el

libre desarrollo de cada cual será la condición para el libre desarrollo de todos” (Marx y Engels, 1998: 67).

En cuanto al par antitético tiempo de trabajo necesario y ocio o disfrute, vemos que

[e]l socialismo (...) procura poner en equilibrio estas dimensiones, pero al hacerlo continúa trabajando *proporcionadamente*: justicia, equidad, igualdad para todos y cada uno de acuerdo con su trabajo. Para Marx, el comunismo, en cambio, se caracteriza no por la simetría [...] sino por el exceso incommensurable de lo sublime. A esto se refiere el *Brumario* cuando habla de la “poesía del futuro” [...] Suponemos que Marx [...] estaba pensando en transformar la idea misma de commensurabilidad en algo que fuera más allá de la noción completamente artificial (y burguesa) de igualdad (Eagleton, 2010: 99-100).

El abandono de la lógica de la retribución, propia del mercado, debe ser superado en el comunismo, creemos, valiéndonos (claro que no únicamente) de un *ethos* ajeno a esta dinámica, un *ethos* que según Gerald Cohen (2001) debe estar fundado en un principio de comunidad. Más allá de no coincidir plenamente con la interpretación que de Marx efectúa el filósofo canadiense sobre la cuestión del igualitarismo, el postulado y la definición de este principio parece pertinente y necesario en la presente interpretación. Sostiene Cohen:

[p]or “comunidad” entiendo aquí el principio negador del mercado según el cual yo presto un servicio no por lo que pueda obtener haciéndolo sino porque usted lo necesita. Es antimercado porque el mercado motiva la contribución productiva basada en la retribución monetaria impersonal, y no en el compromiso con los demás y en el deseo de servirles y ser servido por ellos. El motivo inmediato para la actividad productiva en una sociedad de mercado es típicamente una combinación de miedo y codicia [...] Movidio por el principio de comunidad yo produzco en virtud de mi compromiso con los demás seres humanos y por el deseo de servirles mientras soy servido por ellos. En tal motivación, ciertamente, hay una esperanza de reciprocidad, pero esta difiere de la motivación mercantil de un modo crucial. El hombre movido por el principio de mercado está dispuesto a servir pero únicamente para ser servido. No desea la conjunción servir-y-ser-servido como tal, porque él no serviría a los demás si hacerlo no fuera un medio para obtener un servicio. La

diferencia entre ambas motivaciones se pone de manifiesto en la ausencia de ajuste minucioso en los intercambios que caracteriza a la motivación no mercantil (2001: 160-161).

Solo hasta aquí tomaremos prestadas las palabras de Gerald Cohen pues creemos que su principio de comunidad hace patente la imposibilidad de establecer una métrica en el interior del comunismo. Por otra parte, la oposición expresada al mercado es, en definitiva, una oposición a la instrumentalización del hombre, a la posibilidad de reducir al otro a la condición de medio para mis fines personales o de clase.

Retomando las preguntas arriba esbozadas, queda claro que Marx no concebía el comunismo como el lugar de la plena realización de la distribución igual entre los miembros de la sociedad del tiempo de trabajo necesario. La noción misma de igualdad opera como un concepto burgués y oscuro que, señala Allen Wood, “en la práctica sirve de pretexto a la opresión de clase” (1989: 158); por ello, “la lucha contra la opresión de la clase trabajadora no debería hacerse en nombre de la igualdad” (1989: 161).

Si avanzamos incluso un paso más, podemos afirmar que Marx rechazaría no solo el concepto de igualdad, sino también la noción misma de distribución pues ella presupone disponer de algo capaz de ser administrado, mensurado, fijado. Explícitamente afirma que “es equivocado, en general, tomar como esencial la llamada distribución y poner en ella el acento principal” (Marx, 2015: 447). El tiempo, concebido como posibilidad de autorrealización, de disfrute y gozo no puede ser distribuido atendiendo a ninguna métrica objetiva. Los principios de contribución y de necesidad albergan en el interior de su conjunción la imposibilidad de ser instrumentalizados en conformidad con una razón que pretenda calcular para distribuir técnicamente a modo de retribución o compensación. La pretensión de Marx de enfrentar crítica y prácticamente la desigualdad no equivale directamente a una apología de la igualdad como *telos*, sino que se presenta como la condición necesaria, mas no por ello suficiente, para

la realización del comunismo. Dicho de otro modo, no se trata de distribuir el tiempo, sino de liberarlo. Ya que “el hombre necesitado, cargado de preocupaciones, no aprecia el espectáculo más hermoso” (Marx, 1970: 142).

La crítica de Marx al capitalismo como sistema que genera explotación, opresión, enajenación y uniformidad puede rastrearse en esta crítica de las ideas de igualdad y de distribución como conceptos tendientes a homogeneizar, a reducir al hombre parcializándolo y uniformándolo. Procurar establecer una métrica para el género humano es atentar y desconocer su libertad, a partir de la reducción de este a aquellos aspectos de su existencia que pueden ser cuantificados, clasificados, ordenados y administrados.

Los individuos desiguales (y no serían distintos individuos si no fuesen desiguales) solo pueden medirse por la misma medida siempre y cuando se los coloque bajo *un mismo punto de vista* y se los mire *solamente* en un aspecto determinado [...] y no se vea en ellos ninguna otra cosa, es decir, se prescinda de lo demás (Marx, 2015: 446 [Las cursivas son nuestras]).

Usualmente estos aspectos son los que se vinculan a la menesterosidad del hombre, a su condición de ser carente. De allí el rechazo de Marx a los socialismos “vulgares” o “groseros” que pretenden erigir un socialismo fundado en la vieja métrica de la igualdad, heredada del pensamiento y del derecho burgués. Pero, como atinadamente señala Wood, “no deberíamos caer en la ilusión de que la abolición de las desigualdades es idéntica a la abolición de la opresión” (1989: 180).

Lo que hasta aquí hemos expuesto nos lleva a aventurar que el rechazo de Marx a la idea de igualdad, su crítica radical, se realiza a partir de una novedosa y original forma de concebir la justicia. De hecho, consideramos que esta forma de concebir la justicia constituye la piedra angular de su crítica a toda forma de igualdad y de distribución. Claro está que el filósofo alemán nunca se expresó en estos términos, al menos de modo explícito y unívoco, pero podemos afirmar con

Norman Geras que “Marx pensó que el capitalismo era injusto pero él no pensó que pensó eso” (1989: 245)<sup>1</sup>.

En Marx la justicia, como asunto innominado, no remite positivamente a ninguna distribución, retribución, compensación o reparación. En Marx, la justicia es previa, más originaria y profunda que su mera aplicación técnica a través de dispositivos sociales, políticos o jurídicos, pues ella excede toda métrica. Marx confronta una racionalidad que disuelve y aplana toda cualidad forzándola a encajar en tablas, cuadros y escalas, pues la forma obtura el contenido. La homogeneización del tiempo en el sistema de producción capitalista hace que el mismo pierda valor para encontrar un precio.

#### A modo de cierre

Adentrarse en los escritos de Marx y recuperar su preocupación por el tiempo, explorar sus contradicciones, ambigüedades y sus impensados supone recorrer un itinerario de lectura capaz de sustraerse a la imagen antaño dominante de un Marx fascinado y obnubilado por el desarrollo de la técnica moderna. El tiempo es el concepto que forja el andamiaje de toda economía, por ende, comprender cómo es concebido en el modo de producción capitalista es central a la hora de entender cómo funciona y opera para sostener y materializar históricamente la explotación.

La economía política, como antes se dijo, nos presenta una “imagen” del tiempo homogénea, lineal, vacía y progresiva. Reduce el trabajo a la abstracción de un tiempo sin cualidad y al trabajador a la personificación de tiempo de trabajo (Cf. Bensaïd, 2013: 125-126). Es esto lo que le permite operar sobre el tiempo, administrándolo racionalmente, calculándolo y disponiéndolo técnicamente a partir del establecimiento de unidades y patrones de medida.

Dicho esto, queda claro que en Marx el traer a la luz los ritmos desacompanados, desquiciados y plurales posibilita arremeter con la imagen de

<sup>1</sup> La traducción es nuestra. Remito el original: “Marx did think capitalism was unjust but he did not think he thought so” (Geras, 1989: 245).

época homogénea que desde la modernidad procura sostener la economía política y la ideología en general. Desarticularla, comprendiendo seriamente cómo esta comprensión del tiempo y la historia hace posible la organización, la planificación y la disposición del tiempo, es el puntapié inicial para desmontar dicho aparato, para restablecer la importancia del valor de uso y su resistencia a ser reducido a la igualdad de una temporalidad vacía, progresiva y emplazada como armazón de la producción y de la técnica.

Quizás esta meditación habilite el claro [*Lichtung*] capaz de encaminarnos a un pensar de otro registro, próximo a aquello que Heidegger nombrara como *Gelassenheit*, abriendo y haciendo propicia la posibilidad de un exterior respecto al modo lineal de concebir el tiempo y reducir la vida. Como magistralmente escribe Bensaïd:

[e]n Marx, como en Proust, el tiempo perdido es el tiempo sin cualidad de un dios cronometrista. Sin memoria ni música, simple patrón de una historia insoportable, ese tiempo desesperadamente vacío de la abstracción relojera y monetaria encadena sus períodos sombríos, siguiendo “el cambio puramente indiferente de la progresividad” del que se aflige Hegel. Manteniendo a raya a la moda y a la muerte mercantiles, el tiempo reencontrado será el de la obra salvada y la actividad creadora (2013: 123-124).

Poner el tiempo a resguardo, cobijarlo hospitalariamente en el fragor de la lucha contra la explotación, la enajenación y la opresión, sea quizás el pulso mesiánico que late en el legado heredado del pensamiento más profano de Marx pues la posibilidad de apropiarse del tiempo es la precondition de la libertad y la autorrealización. El pulso que late en todo verdadero comunismo no es la preocupación y la búsqueda de la igualdad y la equitativa distribución de cargas y beneficios sino, más bien, una profunda sensibilidad ante la desigualdad, una sentida búsqueda de justicia, de una justicia que excede toda métrica, todo patrón y mensurabilidad, pues es ajena a la lógica del “toma y daca”. La justicia remite más bien al (des)orden de lo que se dona gratuitamente.

## Bibliografía

- Bensaïd, Daniel. *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones, 2013.
- Cohen, Gerald Allan. “Vuelta a los principios socialista”. *Razones para el socialismo*. Comps. Roberto Gargarella y Félix Ovejero. Buenos Aires: Paidós, 2001: 153-170.
- Eagleton, Terry. “El comunismo: ¿Lear o Gonzalo?”. *Sobre el comunismo*. Comp. Analía Hounie. Buenos Aires: Paidós, 2010: 95-104.
- Geras, Norman. “The controversy about Marx and Justice”. *Marxist theory*. Ed. Alex Callinicos. Oxford: Oxford University Press, 1989: 211-267.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- Marx, Karl. “Manuscritos económico-filosóficos”. *Marx y su concepto del hombre*. Eric Fromm. México: Fondo de cultura económica, 1970: 103-175
- Marx, Karl. *Miseria de la filosofía. Contestación a la “Filosofía de la miseria” de Proudhon*. Madrid: Ediciones Orbis, 1984.
- Marx, Karl. *El Capital. Tomo I. El proceso de producción del capital*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Marx, Karl. *El Capital. Tomo III. El proceso de producción capitalista, en su conjunto*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2000b.
- Marx, Karl. “Crítica del Programa de Gotha”. *Antología*. Comp. Horacio Tarcus. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2015: 437-459.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. *La ideología alemana*. Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos, 1985.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Manifiesto comunista*. Crítica: Barcelona, 1998.
- Rawls, John. *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Barcelona: Paidós, 2009.
- Wood, Allen. “Marx y la igualdad”. *Zona abierta*, N° 51/52 (abr.-sept. 1989): 157-186.